

# Albert Camus oder die Philosophie der Revolte

Von HERMANN KRINGS

„La nature à nouveau  
se dresse devant l'histoire.“

Albert Camus ist ein Intellektueller im Sinn des französischen Wortes; das heißt, er ist ein Mann des Geistes und der Aktualität. Er ist kein Gelehrter — also kein Mann der Theoria und der Wissenschaft, noch ist er ein Journalist — also kein Mann, der unter dem Diktat der Tageswirklichkeit steht und ihr geistig beizukommen sucht, soweit das in vierundzwanzig Stunden zu bewerkstelligen ist. Er ist ein Intellektueller, dessen Leidenschaft die Wirklichkeit und dessen Fähigkeit die unvoreingenommene und durchdringende Genauigkeit seines Denkens ist.

Aber diese Wirklichkeit, der sich hinzugeben und der treu zu sein die Leidenschaft dieses Geistes ausmacht, ist gezeichnet von unerträglichen und unlösbaren Antinomien. Solche Antinomien bestehen zum Beispiel zwischen dem glühenden Verlangen des Menschen nach Klarheit und Erkenntnis und der Irrationalität des Daseins; diese Antinomie nennt Camus *das Absurde* (Le Mythe 37). Eine solche Antinomie besteht auch zwischen der ersehnten Einheit alles Seins und der wirklichen Zerrissenheit des individuellen und des gesellschaftlichen Daseins; eine solche Antinomie ist vor allem die zwischen Gerechtigkeit und Freiheit. Aus dieser Antinomie geht *die Revolte* hervor, der immerwährende Aufstand des seiner Würde bewußt werdenden Menschen gegen die Ungerechtigkeit<sup>1</sup>. Der Geist, der im Engagement der Wirklichkeit steht, sucht zuerst die Gerechtigkeit; denn sie läßt ein jedes Ding das sein, was es ist. Kein Wunder, daß er vor allem diejenigen unerbittlich kritisiert, welche die vollkommene Gerechtigkeit versprochen, aber die Knechtschaft brachten.

Die Aufgabe, welche der Geist im Angesicht der Wirklichkeit zu übernehmen hat, wird von diesen Antinomien her bestimmt. Seine erste Aufgabe besteht darin, die Hinnahme jeder Ungerechtigkeit zu verweigern und sie zu entlarven; er sagt nein zu jeder Erniedrigung der Wirklichkeit. Seine zweite Aufgabe besteht darin, die Utopie von der absoluten Gerechtigkeit zu bekämpfen, welche die antinomische Wirklichkeit vergewaltigt zugunsten einer irrealen Totalität; er sagt nein zu jeder falschen Überhöhung der Wirklich-

<sup>1</sup> Damit sind die Grundthemen der beiden Hauptschriften von A. Camus angegeben: „Le Mythe De Sisyphe, Essai sur l'absurde“ (bei Gallimard, Paris 1942. Zitiert als Le Mythe. Deutsche Übersetzung von H. G. Brenner und W. Rasch, Karl Rauch Verlag, Düsseldorf 1950) und „L'Homme Révolté“ (bei Gallimard, Paris 1951. Zitiert als L'Homme. Deutsche Übersetzung von J. Streller, Rowohlt Verlag, Hamburg 1953). Dem Problem des Absurden stehen nahe die Novelle „L'Étranger“ (Deutsche Übersetzung „Der Fremde“, K. Rauch Verlag) und das Drama „Caligula“. Dem Problem der Revolte stehen nahe der Roman „La Peste“ (Deutsche Übersetzung „Die Pest“, K. Rauch) und die Dramen „L'État De Siège“ und „Les Justes“. Die genannten Dramen wurden an verschiedenen deutschen Bühnen aufgeführt.

keit durch eine absolute Idee. Folglich ist seine dritte Aufgabe „eine Philosophie der Grenzen“, das heißt zu bejahen, was die Wirklichkeit als Möglichkeit darbietet, als begrenzte, aber wahre Möglichkeit. „Si la révolte pouvait fonder une philosophie, au contraire, ce serait une philosophie des limites, de l'ignorance calculée et du risque“ (L'Homme 257). Das Werk des gerade vierzigjährigen Autors ist der Lösung dieser dreifachen Aufgabe gewidmet.

Da in der Darstellung eine Auswahl getroffen werden muß, soll zuerst von der eigentümlichen Wende die Rede sein, die Albert Camus von einem gewissen „Nihilismus“ in *Le Mythe De Sisyphe* (1942) zu einem gewissen „Positivismus“ in *L'Homme Révolté* (1951) vollzieht. Sodann soll jenes „Positivum“ aufgesucht werden, das die durchgängige Grundlage seiner Behauptungen bildet. Schließlich wird die von dieser Philosophie aus angesetzte Kritik des Nihilismus und der von ihm inspirierten Revolutionen des 20. Jahrhunderts zu erörtern sein.

## I.

Ein Essay über das Absurde scheint wenig zu versprechen, wenn das Wort ausschließlich formal verstanden wird. Was kann schon über das erklärt Widersinnige sinnvoll gesagt werden? Camus versteht es jedoch nicht formal, sondern dieser Titel „L'Absurde“ hat bei ihm nicht weniger metaphysisches Gewicht als etwa Emil Brunners Titel „Der Mensch im Widerspruch“ theologisches Gewicht hat. Das wird wie durch ein Schlaglicht deutlich, wenn man den Satz vernimmt: „L'absurde c'est le péché sans Dieu“ (*Le Mythe* 60). Der Widerspruch, in dem der Mensch zu seinem eigenen Wesen lebt, die Antinomien, welche die Welt als den Daseinsraum des Menschen beherrschen, sie erweisen sich ohne einen Bezug auf Gott als etwas Widersinniges und Unsinniges. Würde man sie in einen Bezug zu Gott setzen, so erwiesen sie sich als die Exemplifikationen des einen fundamentalen Widerspruchs, in dem der Mensch zu Gott steht, als Ausdruck der Sünde. An sich aber sind sie schlechthin absurd. Gewiß, diese Unsinnigkeit als solche stellt erst der bewußte Mensch fest, und darum ist das Absurde „der metaphysische Zustand des bewußten Menschen“. Aber dieser ist auch genötigt, das Absurde als seinen „Stand“ (*état*) zu erkennen; und „es handelt sich darum, in diesem Stand zu leben“ (*Le Mythe* 60). Hier zeigt sich Camus in seiner Eigentümlichkeit: es handelt sich darum, zu *leben*, wenn auch das Leben widersinnig ist. Wie aber soll ein vernünftiger und bewußter Mensch ein Leben annehmen, das widersinnig, wenigstens unvernünftig ist? Kann man im Absurden, das evident ist, überhaupt leben? Ist ein solches Leben wert, gelebt zu werden? Muß nicht aus dem Absurden der Selbstmord mit Notwendigkeit abgeleitet werden? Das ist die Frage, die Camus in *Le Mythe De Sisyphe* aufwirft und zu beantworten sucht.

Darum ist dieses Buch eine einzige Auseinandersetzung mit dem Problem des Selbstmordes, der sich als nächste Konsequenz einer Metaphysik des Absurden anzubieten scheint. Doch den Schluß vom Absurden auf den Selbst-

mord erweist Camus als einen Fehlschluß. Dem Leben den Sinn absprechen, heißt noch nicht, das Leben sei nicht wert, gelebt zu werden. „Tatsächlich gibt es zwischen diesen beiden Urteilen kein zwangsläufiges Verhältnis“ (Le Mythe 21). Es gibt keine Logik, die den Tod fordert; im Gegenteil, der Tod ist das ausdrückliche Erscheinen des Absurden. Dem Leben kann nichts Widersinnigeres zustoßen als sterben. Die Vernunft kann aber unmöglich als ihre Aufgabe anerkennen, einer falschen Logik zu folgen und das Absurde zu bestätigen. Sie lehnt sich vielmehr gegen es auf, auch wenn die Auflehnung ihrerseits sinnlos und nutzlos ist. Deshalb erläutert der Mythos von Sisyphus den Stand des Menschen: „Seine Verachtung der Götter, sein Haß gegen den Tod und seine Liebe zum Leben“ bringen ihm sein Los ein, „unablässig einen Felsblock einen Berg hinaufwälzen, von dessen Gipfel der Stein von selbst wieder hinunterrollte“; „eine unnütze und aussichtslose Arbeit“ (Le Mythe 163). Sisyphus lebt und arbeitet; aber der Inhalt seines Lebens und seiner Arbeit ist sinnlos. „Sisyphus est le héros absurde.“ Da die Absurdität der menschlichen Lebensbedingungen im Tod am krassesten hervortritt, ist er vorzüglich Gegenstand der metaphysischen Revolte (L'Homme 29). Der Tod ist in jedem Falle unsinnig und falsch, sei es als Selbstmord — individuell oder kollektiv —, sei es als Mord, sei es als Todesstrafe, sei es als das Leid des Sterbens. Als Selbstmord ist er die Flucht aus dem Absurden in eine potenzierte Absurdität (wie die Hoffnung die andere Art dieser Flucht ist). Als Mord ist er ein Verbrechen. Als Todesstrafe ist er legalisierter Mord. Und als Leid des Sterbens ist er „la peine de mort généralisée“. Die allgemein gewordene Todesstrafe definiert die „condition humaine“, gegen welche sich die metaphysische Revolte richtet.

Weil es sich darum handelt zu leben, und zwar unter unmöglichen Bedingungen, die den Menschen ständig und unmittelbar vor den Tod bringen, darum liegt in der Erfahrung des Todes, genauer gesagt, in der Erfahrung des bewußt vom Menschen „gemachten“ Todes, das ist des Mordes, die „Unruhe“, die das Denken von Camus in Bewegung setzt und in Bewegung hält und deren Deutung es zurechtfindet.

Wenn auch Le Mythe De Sisyphus zu zeigen versucht, wie der Mensch im Absurden leben kann — ethische Regeln lassen sich auf Grund einer solchen Metaphysik nicht geben, nur Lebensregeln —, beschäftigt sich dieses Buch doch mehr damit, den Widerspruch und den Zwiespalt, in dem der Mensch lebt, zu analysieren und sich mit Versuchen auseinanderzusetzen, die diesen realen Widerspruch kraft des Geistes lösen wollen. In der Philosophie sind es vor allem Kierkegaard, Schopenhauer und Husserl, in der Kunst die Gestalt Don Juan, das Theater und der Roman (Dostojewskij), mit denen Camus sich auseinandersetzt, um die völlige Lösungslosigkeit und Offenheit des Absurden aufrechtzuerhalten und jedes Zurückfallen in eine Hoffnung und jedes Vorauffallens in den Selbstmord abzuweisen.

In L'Homme Révolté erscheint das Absurde als etwas „Provisorisches“. Diese Erkenntnis kann nicht aus einer wesentlicheren Analyse des Absurden stammen; denn die logische Konsequenz, die sich am Ende aus dem Absur-

den als einem „Widerspruch in sich selbst“<sup>2</sup> ergäbe, wäre das Verstummen. Ein Wandel hat sich vollzogen zwischen dem *homme absurde*, der verzweifelt das Leben bejahte, aber nicht zum Leben kam, weil er sich zuerst darüber klar werden mußte, ob das Absurde nicht kraft der Logik zum Selbstmord führe, und dem *homme révolté*, der aufsteht, das Wesen des Menschen gegen die Mörder zu verteidigen. Hier zeigt sich wiederum Albert Camus: nicht die Logik, sondern die Wirklichkeit ließ ihn seine erste Philosophie als etwas Provisorisches (wenn auch keineswegs Überflüssiges — er vergleicht das Absurde dem methodischen Zweifel Descartes' —) erkennen und schaffte ihm die Basis, auf Grund derer das Absurde überholt werden konnte.

Diese Wirklichkeit ist die französische Widerstandsbewegung, an der Albert Camus führend teilnahm. Wie unmittelbar die Erfahrung der *Résistance* die geistige Wende von Camus beeinflußt hat, geht aus einem kurz nach dem Krieg in den Vereinigten Staaten gehaltenen Vortrag, „Die Krise des Menschen“, hervor, in welcher er das Wesen der Widerstandsbewegung gegen die deutsche Besatzung zu deuten versucht, dessen Formulierungen aber — in einem höheren Grad von Allgemeinheit — in *L'Homme Révolté* wiederkehren, um das Wesen der Revolte überhaupt zu charakterisieren<sup>3</sup>. Bis dorthin reicht auch die Erinnerung an den von außen kommenden, aber den Geist treffenden Anstoß: „So ließ sie (die Revolte) den Geist, der im Streit lag mit einer absurden Welt, *einen ersten Schritt tun*“ (*L'Homme* 347). Die unabweisbare Wirklichkeit der *Résistance* lieferte den ersten Beweisgrund für etwas, was dem „raisonnement absurde“ verborgen bleiben mußte: es gibt irgendeinen Wert (*valeur*). Welches ist dieser Wert? Da die Auflehnung um der Menschen willen geschah, die eine unmenschliche Macht herabwürdigte, quälte und tötete, mußte jener Wert im Menschen selbst seinen Ort haben. Da es sich aber bei diesem Aufstand nicht nur um diesen oder jenen Freund oder Genossen handelte, sondern um alle von der Ungerechtigkeit geschlagenen Menschen — gleich ob bekannt oder unbekannt —, mußte dieser Wert etwas

<sup>2</sup> *L'Homme* 19: „... denn das Absurde schließt Werturteile aus und will doch Leben aufrecht erhalten, während Leben schon an sich ein Werturteil ist.“

<sup>3</sup> „Was bedeutet denn unser Aufstand“, sagt Camus in jenem Vortrag (in deutscher Übersetzung abgedruckt in „Die Amerikanische Rundschau III, 12; 1947), „in einer Welt ohne Werte, in der Wüste der Herzen, in der wir lebten? Er machte uns zu Männern, die nein sagten. Gleichzeitig aber wurden wir auch Jasager. Wir sagten nein zu dieser Welt, zu ihrer Absurdität, zu den bedrohlichen Abstraktionen, zu der Zivilisation des Todes, die uns da beschert war. Mit diesem Nein aber sprachen wir positiv aus, daß die Dinge lange genug diesen Lauf genommen hatten, daß es eine Grenze des Erträglichen gab. Und damit wurde alles, was auf unserer Seite dieser Grenze lag, bejaht: es wurde bejaht, daß es etwas in uns gab, das diese Zumutungen zurückwies und das nicht endlos gedemütigt werden konnte. Hier lag gewiß ein Widerspruch, der uns zum Nachdenken bringen mußte. Wir hatten gedacht, daß die Welt ohne jede Bejahung eines wirklichen Wertes lebe und kämpfe. Und da waren wir nun und schlugen uns trotz alledem gegen Deutschland. Die Franzosen der Widerstandsbewegung, die ich kannte, und die in den Eisenbahnzügen, in denen sie ihr Propagandamaterial transportierten, Montaigne lasen, haben gezeigt, daß es möglich war, wenigstens unter uns, die Skeptiker zu verstehen und gleichzeitig einen Begriff von Ehre zu haben. Und folglich haben wir alle, einfach durch die Tatsache, daß wir lebten, hofften und kämpften, irgend etwas bejaht.“

sein, was allen Menschen gemeinsam war und ihnen allen eine Würde verlieh. Die faktische Bejahung, welche in der Revolte vollzogen worden war, bestimmte nolens volens einen ersten Wert. So läßt die Analyse der Revolte die Vermutung zu, „daß es eine menschliche Natur gibt“ (L'Homme 28). Und weil die Revolte de facto erwies, daß das Individuum um dieses allen Menschen gemeinsamen Wesens willen sich selbst überschritt, mußte es eine Solidarität der Menschen als Menschen geben.

Bevor von jener in der Revolte entdeckten menschlichen Natur weiter gesprochen wird, soll gezeigt werden, daß es Camus mit diesem „soupçon“ bitter ernst war. Zunächst einmal zog er die Folgerung, daß auch der Feind diese Würde habe. Das beweist sein „Brief an einen deutschen Freund“ (1943), einen jungen Mann, der seinen Kopf offenbar recht tief in dem Humpen der nationalsozialistischen Ideologie gesteckt hatte, wie aus dem gefährlichen Unsinn, auf den Camus zu antworten hat, leicht ersichtlich ist. „Und trotz allem, ungeachtet Eurer selbst, nenne ich Euch Menschen. Um unserm Glauben treu zu sein, müssen wir an Euch das respektieren, was Ihr in anderen nicht respektiert habt.“ Die andere Folgerung besteht in der Zurückweisung jeder Tötung eines Menschen. Wenn der Mensch nichts als den Menschen hat, dann darf er a priori eines nicht: um des Menschen willen Menschen töten. „Auf der Ebene des Absurden rief der Mord bloß logische Widersprüche hervor; auf der Ebene der Revolte ist er etwas Herzerreißendes“ (L'Homme 347). Nur eine einzige Tötung, und die „complicité transparente des hommes entre eux“ ist an der Wurzel getroffen.

## II.

Wie jede rationale Philosophie — und Camus fordert mit allem Nachdruck eine solche — nimmt auch die seine ihren Ausgang von einem Evidenten, aus dem sie strenge Konklusionen ableitet. Dieses Evidente jedoch ist für Camus nicht primär ein rational Gegebenes, sondern ein real Erfahrenes. Zunächst war es das „sentiment de l'absurde“, eine recht allgemeine und intellektuelle, schon ideologisch aufbereitete Erfahrung. Nun ist „das erste und einzige Evidente, das mir im Rahmen der absurden Erfahrung gegeben wird, die Auflehnung“ (L'Homme 21). Diese Erfahrung ist eine besondere und streng geschichtliche, die allen Ideologien zum Trotz durch die Wirklichkeit aufgezungen wird.

Wenn man nun weiß, welche Bedeutung der Anfangspunkt eines jeden Philosophierens, vor allem des rationalen, hat, dann kann man an diesem ebenso eindrucksvollen wie eigentümlichen Anfangspunkt nicht vorbeigehen, ohne zu fragen, bis zu welchem Grade er tragfähig sein wird. Ist nicht mit dieser Art der Ausgangsevidenz schon eine unvermeidliche Begrenzung der Konklusionen vorgegeben? Zunächst zwar — das muß Camus zugestanden werden — ist die Fülle der von diesem Anfangspunkt streng sich ergebenden Einsichten, vor allem der kritischen Einsichten, erstaunlich, und es ist unmög-

lich, hier die Anerkennung zu versagen. Auch die materialen Einsichten sind bedeutend, wie schon die fundamentale Behauptung einer menschlichen Natur anzeigt; der Unterschied wird vor allem deutlich, wenn man mit dem Camus von 1942 vergleicht. Aber bei den materialen Einsichten zeigt sich auch die im Ansatz begründete Begrenzung. Die wahre Revolte bejaht, indem sie sich auflehnt und nein sagt, irgendeinen Wert. Sie kann ihn allenfalls auch noch, wenn auch nicht original, benennen: *la nature humaine*. Aber sie kann ihn nicht erkennen, nicht deuten; sie kann seiner nur in der Erfahrung, nicht in der Einsicht sicher werden. (Thomas von Aquin würde unterscheiden: *dicere verum*, kein *cognoscere verum*, geschweige denn ein *affirmare verum*.) Die Revolte spricht zwar vom „être“ und davon, daß es um ein neues Sein gehe; aber was dieses „être“, diese „nature humaine“ ist, diese Frage kann nicht einmal gestellt, geschweige denn beantwortet werden.

Es ist darum auch hier in unserer Darstellung nicht möglich, das Wesen des Menschen, wie Camus es auffaßt, zu interpretieren; denn er faßt es nicht auf. Es bleibt nichts, als die bloße Nennung, die zweifellos bedeutsame Nennung einer menschlichen Natur als einer ersten Schlußfolgerung und eines ersten Wertes zu vergegenwärtigen. Der Mensch in der Revolte ist nicht der bloß soziale, ökonomische oder politische Revolutionär, der haben will, was andere haben, aber nicht er. Der Mensch in der Revolte ist frei vom Ressentiment; denn „er verteidigt, was er ist . . . Er kämpft für die Unversehrtheit eines Teiles seines Wesens (être)“ (L'Homme 30). Er sagt nein zu Lebensbedingungen, die von einer bestimmten Grenze an ihm verwehren, zu sein, was er ist. Vor allem aber sagt er ja zu dem, was er ist. Der Begriff der Grenze — oder anders ausgedrückt: die Dialektik dieses Ja und Nein — ergibt sich mit unmittelbarer Evidenz aus dem Faktum der Revolte und wird zum Ausgangspunkt des Camusschen Philosophierens. Die Grenze läßt einen Schluß auf ein Diesseits der Grenze zu, das bewahrt werden soll — die menschliche Natur —, und auf ein Jenseits der Grenze, das verneint werden muß — die Ungerechtigkeit, beziehungsweise die Rechtlosigkeit. Die Natur des Menschen erträgt mancherlei Schmerz, Last und Entwürdigung, aber nur „bis zu einer Grenze“. Die Grenze ist der Umschlag aus der Ungerechtigkeit in die Rechtlosigkeit. Sie ist die Grenze, an der die Geschichte halt machen muß vor der Natur, wenn nicht alles Sein sich in Geschichte auflösen soll. Vor allem aber ist sie die Grenze, an der das Unvollkommene usurpiert, das Vollkommene zu sein oder doch wenigstens zu werden, die Grenze, an der das Endliche dem Absolutheitswahn verfällt<sup>4</sup>. Der aus der Revolte unmittelbar hervorspringende Gedanke ist „la pensée des limites“, der „einzige Gedanke, der den Ursprüngen treu bleibt“<sup>5</sup>. „Wenn die von der Revolte entdeckte Grenze alles ver-

<sup>4</sup> „Was mich anlangt, so weiß ich nicht, ob es ein Absolutes gibt oder nicht. Aber ich weiß genau, daß es keine Angelegenheit der Politik ist“ (Die Krise des Menschen).

<sup>5</sup> Vgl. Le Mythe 70: „Bei Husserl“, so sagt dort Camus, „hat die Vernunft keine Grenzen. Das Absurde dagegen fixiert ihre Grenzen, da es nicht imstande ist, die Angst zu beruhigen“ (dadurch, daß die Vernunft die unauslöschliche Unvernünftigkeit des Lebens überspielt). „Das Absurde ist die begrenzte Vernunft, die ihre Grenzen feststellt.“

wandelt, wenn jedes Denken und jedes Handeln, das einen gewissen Punkt überschreitet, sich selbst verneint, dann gibt es in der Tat ein Maß für die Dinge und den Menschen... Indem die Revolte den Glauben an eine allen Menschen gemeinsame Natur herbeiführen will, zieht sie das Maß und die Grenze ans Licht, die am Ursprung dieser Natur stehen“ (L'Homme 363).

Wenn Albert Camus von der menschlichen Natur redet, dann hat das den großen Vorzug, daß es kein leichtfertiges Gerede ist. Er spricht eine ursprüngliche Einsicht aus. Sein Wissen von einer allen Menschen gemeinsamen Natur bezog er nicht aus einem philosophischen Lehrbuch und auch nicht aus der Predigt. So redet er auch nicht geläufig wie einer, der von Jugend auf gelernt hat, es gebe eine allen Menschen gemeinsame Natur. Er spricht wie einer, der eine originale, völlig neue, Epoche machende Erkenntnis gewonnen hat; und als eine solche muß man sie anerkennen. Denn der Einwand, von einer menschlichen Natur habe man schon lange gewußt, und Camus selbst verweise ja auch auf die Griechen, trifft nicht die Ursprünglichkeit der Einsicht und der Konsequenzen, abgesehen davon, daß für manchen, der von Jugend auf gelernt hat, es gebe eine menschliche Natur, manche der Camus'schen Konsequenzen recht ungewohnt sein mögen.

Die Einsicht ist aber nicht nur ursprünglich, sondern sie ist auch insofern neu, als sie sich nicht auf eine Metaphysik des Absoluten gründet, wie es bei den Griechen, im Christentum und in den pseudochristlichen Absolutheitssystemen der Fall war. Man ist geneigt zu sagen, ein Wesen des Menschen müsse geleugnet werden, wo Gott geleugnet wird. Diese Meinung wird hier insofern widerlegt, als Camus, ohne sich auf Gott oder auf einen Ersatz für Gott in Gestalt irgendeines Absoluten zu beziehen, erkennt, daß es eine allen Menschen gemeinsame Natur gibt. Diese Meinung wird jedoch insofern bestätigt, als Camus zwar die menschliche Natur anerkennen, sie aber nicht erkennen kann. Wenn er gleichwohl von ihr zu sprechen versucht, dann kann er das wiederum nur deshalb, weil er Gott nicht theoretisch leugnet. Zu dieser theoretischen Leugnung kommt es deswegen nicht, weil sie nicht unter den Konklusionen vorkommt, die von Camus' Ausgangsevidenz gezogen werden können. Gott ist nicht evident, noch ist er erschließbar; darum bleibt das Denken dieses Intellektuellen, der sich auf das Evidente verlassen muß, de facto ohne Gott. Es kommt aber auch nicht zu der Evidenz, daß es Gott nicht gebe. Das Feld ist offen für die Anerkennung der Natur, die der Atheist wie der Nihilist nicht anerkennen kann. Darum will Camus seine Revolte vom Atheismus unterschieden wissen; darum wendet er sich kritisch gegen den Nihilismus.

Camus ist ein bewundernswürdiger Moralist, dessen unvoreingenommenes und konsequentes Denken nicht vor Behauptungen zurückweicht, die, wäre er Metaphysiker, nicht begründen könnte. Er anerkennt ein Sein, das der Auflösung ins Geschichtliche widersteht, ohne sagen zu können, was es ist.

Versucht er aber davon zu sprechen, dann redet er mythisch. Solche mythischen Bilder, in denen das „Um-willen“ der Revolte, jener erste Wert und die letzte Zuflucht des Menschen sich darstellen, sind das Meer, das Licht,

die Erde, das Leben. „Aber der historische Absolutismus hat sich trotz seiner Triumphe doch immer an einer unbezwinglichen Forderung der menschlichen Natur gestoßen; den geheimnisvollen Kern dieser Forderung bewahrt das Mittelmeer<sup>6</sup>, wo die Intelligenz eine Schwester des harten Lichtes ist.“ „Hineingeworfen in dieses gemeine Europa, wo die stolzeste aller Rassen stirbt, beraubt aller Schönheit und aller Freundschaftsdienste, leben wir Mittelmeerischen noch immer von demselben Lichte. Im Herzen der europäischen Nacht wartet der Sonnengedanke . . . auf seinen Aufgang“ (L'Homme 370f.). „Wir erwählen Ithaka, die treue Erde, den kühnen und nüchternen Gedanken, das klare Tun, die Freigebigkeit des Menschen, der weiß. Im Lichte liegend bleibt die Welt unsere erste und letzte Liebe. Unsere Brüder atmen unter demselben Himmel wie wir, die Gerechtigkeit lebt“ (L'Homme 377). In solcher — dem Pathos, der Wortwahl und dem Titel (La Pensée de Midi) nach an Nietzsche gemahnenden — Verherrlichung des Lebens, der Erde, der Natur, der Schönheit kommt es jedoch wiederum zu keiner Offenbarung dieses gepriesenen Seins, sondern die schon vollzogene Anerkennung und Nennung wiederholt sich auf höherer Ebene, ohne daß es möglich wäre zu sagen, was das Leben, was die Natur ist.

Es bleibt also beim moralischen Appell, der sich auf die Wahrhaftigkeit einer unleugbaren Erfahrung gründet. Zwar bezeichnet Camus die von ihm beschriebene Aufstandsbewegung als eine *révolte métaphysique*. Aber ist nicht schon der Ausdruck eine *contradictio in adjecto*? Ist das „revolvere“, das im Kreislauf sich umwälzen, nicht ein eigentümliches Phänomen der Physis? Sicherlich wird aber die Revolte noch nicht darum zu einer metaphysischen, „weil sie die Ziele des Menschen und der Schöpfung bestreitet“, weil sie sich „gegen die Lebensbedingungen des Menschen und gegen die Schöpfung als Ganzes aufbäumt“, oder auch weil sie sich gegen diese oder jene oder auch gegen alle Metaphysiken auflehnt. Dann müßte „metaphysisch“ definiert werden als das, was die Metaphysik verneint. Es soll nicht bestritten werden, daß die Revolte von einer Sehnsucht nach dem Metaphysischen durchdrungen ist. Aber Protest, Sehnsucht und dergleichen sind nur emotionale Akte, auch wenn sie sich auf die Metaphysik oder auf metaphysische Wahrheiten richten; so auch die Revolte als Ganzes, die nicht im strengen, sondern nur in einem analogen Sinn „metaphysisch“ genannt werden kann. Die aus ihr hervorgehende Philosophie ist nach Camus' eigenen Worten eine Philosophie der Grenzen und keine Metaphysik.

Um metaphysisch zu werden, müßte die Revolte über sich selbst als Re-

<sup>6</sup> Vgl. L'État De Siège. Als die Tore der von der Pest beherrschten Stadt geschlossen werden, wehrt sich das Volk: „Auf, laßt uns dem Wind entgegenlaufen. Zum Meer! Zum freien Meer, zum Wasser, das wäscht, zum Winde, der befreit.“ Als die Pest gegangen, und die Stadt befreit ist, spricht der Chor: „Nein, es gibt keine Gerechtigkeit, aber es gibt Grenzen. Und die da behaupten, nichts zu ordnen, gehen zu weit, genau wie die, die für alles eine Vorschrift haben. Öffnet die Tore, damit der Wind und das Salz die Stadt säubern.“ Das Schlußwort des Fischers lautet: „O Wellen, o Meer, Heimat der Aufständischen, hier ist dein Volk, das niemals weichen wird. Die große Welle, aus den Wassern geboren und in der Bitterkeit ernährt, wird eure schrecklichen Städte hinwegtragen.“



volte hinausgehen, wie vorher schon „le raisonnement absurde“ über sich hinauskommen mußte. Der Schritt von der im Aufstand existentiell vollzogenen Anerkennung des Seins bis zum Sagen des Seins, das heißt bis zur Wahrheit des Seins, würde seinerseits die Revolte als „etwas Provisorisches“ erweisen; sie wäre eine Propädeutik, deren der Mensch der Neuzeit vielleicht notwendig bedarf. Wenn auch füglich bezweifelt werden muß, ob der Weg zur Wahrheit des Seins vom Camusschen Anfangspunkt aus gefunden und begründet werden kann, so widerspräche es doch nicht der Logik, ihn zu suchen.

### III.

Das Positivum dieses neuen Positivismus bleibt als solches verborgen. Um so offener ist die Kritik des Nihilismus. Aus dem Quellenstudium der „zwei Jahrhunderte einer metaphysischen und historischen Revolte“ ergab sich für Camus die Hypothese, daß die Revolutionen des 20. Jahrhunderts mehr und mehr das Wesen der Revolte verraten haben, so daß sich heute die Revolte vor allem gegen die Konstruktionen und Gemächte der Revolutionen erheben muß. Was in der Geschichte dieses Verrates beschworen wird, ist weniger die Geschichte des *homme révolté* als „die Geschichte des europäischen Stolzes“ (*l'histoire de l'orgueil européen*), der den Menschen in der Revolte von Mal zu Mal unterdrückt hat.

In einer drängenden Folge von etwa zwanzig historischen Essays fordert *Camus révolté* den Aufstieg und Verfall der Revolte in der neuzeitlichen Gesellschaft vor die Schranken seines Gerichtes. Von Sade bis Rimbaud, von Rousseau bis Lenin durchheilt er die Reihen der europäischen Revolutionäre, um festzustellen, daß die zahlreichen Verräter unter ihnen zu Macht kamen, die wenigen Treuen den Tod fanden. Camus' Essays sind keine im Dienste der Historie verfaßten historischen Untersuchungen; sie sind aber zweifellos ein Stück Geschichtsschreibung. Diese steht hier nicht im Dienst der Geschichte, die gerade von dem Thron ihrer Absolutheit gestürzt wird, sondern im Dienst des Menschen, dem vergegenwärtigt werden soll, was in den revolutionären Bewegungen des neuzeitlichen Europa in Wahrheit vor sich ging, und wie weit es der „europäische Stolz“ gebracht hat.

Camus macht einen betonten Unterschied zwischen den „Königsmördern“ und den „Gottesmördern“. Die ersten töteten zwar den König und „entkörpern“ auf diese Weise Gott (*mais Dieu est de moins désincarné*), aber sie behielten das höchste Wesen bei. „Die Vernunft ist gewissermaßen noch die Vermittlerin zu ihm hin.“ Gott ist „auf die theoretische Existenz eines Moralprinzips reduziert“ (*L'Homme* 166f.); ein Prinzip, das ebenso den Terror Saint-Justs wie die bürgerliche Gesellschaftsordnung rechtfertigen mußte. Die „Gottesmörder“ hingegen bezogen das höchste Wesen samt der Vernunft in den Fluß der Geschichte ein. „Das Gesetz des Handelns ist das Handeln selbst geworden, das im Finstern ablaufen muß, während es auf die Erleuchtung wartet, die am Ziel erfolgen soll . . . Die Philosophen der dialektischen

Bewegung haben den Platz der ausgeglichenen und unfruchtbaren Konstrukteure der Vernunft eingenommen. Von diesem Zeitpunkt an datiert die Idee . . . , daß der Mensch keine ihm ein für allemal verliehene menschliche Natur besitze, sondern ein Abenteuer sei, das er zum Teil selbst hervorrufen kann“ (L'Homme 168ff.). Wenn es aber keine menschliche Natur gibt, ist die Bildsamkeit des Menschen tatsächlich unendlich. Nichts hindert, eine bestimmte Art Menschen zu „machen“ und eine andere Art auszurotten; die gemachte und damit geschichtlich wirkliche ist von selbst die wahre Art. Der Kampf gegen Gott, sagt Camus, findet seine logische Fortsetzung und seinen Fortschritt im Kampf gegen den Menschen. Wenn die Geschichte absolut ist, muß die Natur, der Mensch, die Moral bekämpft werden. Es kommt letztlich nur auf das eine an: in der äußeren Geschichte anwesend, mächtig, glücklich zu sein. „Die Opfer fallen in äußerster Ungnade; sie langweilen.“ Es kann gar nicht zuviel Opfer geben. An der Spitze der Geschichte aber stehen „unsere höchst intelligenten Henker“.

Die Idee von der Absolutheit der Geschichte und von der Vernünftigkeit dessen, was die Geschichte als wirklich zeitigt, diese „raison annexée par ce romanticisme“ nennt Camus *la pensée allemande*. Dieser — um Hegels willen — „deutsche Gedanke“ wurde nach Camus' Auffassung die geistige Grundlage des Verrates, den das 20. Jahrhundert am Wesen der Revolte verübte.

Camus führt den Angriff auf die absolute Geschichte mit Konsequenz. Absolute Geschichte bedeutet, daß nur die Zukunft, nicht eine Transzendenz die Wahrheit enthält; beziehungsweise die einzige Transzendenz, die es ohne Gott gibt, ist die der Zukunft. Weder Gott noch die Prinzipien der Vernunft haben gegenüber dem Geschehen eine absolute Gültigkeit, sondern jene Wahrheit, die absolute Gültigkeit hat, muß erst geschaffen werden. Damit gewinnt in der Dialektik von Ja und Nein, welche die Revolte kennzeichnet, das Nein einen unendlichen Spielraum, während das Ja „vertagt“ wird auf das Ende aller Zeiten. Jedes Nein ist a priori gerechtfertigt; die Rechtfertigung irgendeines Ja aber kann erst am Ende geschehen. „Was den Beweis betrifft, so bin nicht ich es, sondern die Geschichte, die ihn bei ihrer Vollendung spenden wird.“ Eine solche Metaphysik, in der die Geschichte der „Nachfolger“ Gottes geworden ist, entläßt das Handeln in die Willkür. Nur zwei Haltungen sind konsequent: „die Aufhebung jeder Bejahung bis zur Spendung des Wahrheitsbeweises oder die Bejahung von allem, was in der Geschichte erfolgversprechend zu sein scheint, in erster Linie Bejahung der Kraft. In beiden Fällen Nihilismus“ (L'Homme 185). Mit einem anderen Wort von Camus: Die Moral ist aus der Revolution vertrieben, während doch Saint-Just um der Moral, um der Gerechtigkeit und Vernünftigkeit willen Revolutionär gewesen war. Die Revolution des 20. Jahrhunderts dient nicht der Gerechtigkeit und Vernünftigkeit; sie nimmt vielmehr alle Ungerechtigkeiten und Irrationalismen in Kauf und benutzt sie als Mittel, um einem imaginären Endreich zu dienen. Sie leugnet den Wert des Menschen ebenso wie eine „Mission der Masse“; vielmehr kann oder muß vielleicht der Mensch, als Einzelner oder

als Masse, geopfert werden um der Vollkommenheit und Totalität eines Reiches willen. Darum wird die Frage der politischen Machtergreifung zur primären, und Wirksamkeit (*efficacité*) ist alles<sup>7</sup>. „Die Revolution der Prinzipien tötet Gott in der Person seines Stellvertreters. Die Revolution des 20. Jahrhunderts tötet, was in den Prinzipien selbst von Gott übrig bleibt, und bestätigt den historischen Nihilismus“ (L'Homme 302).

Die Revolte lehnt sich gegen den Nihilismus und politischen Zynismus auf, die aus einem derart „unbegründeten Dogma“ folgen. „Wenn der Nihilismus auch nicht ‚ist‘, so versucht er doch zu sein; und das genügt, die Welt zu verwüsten“ (L'Homme 304). Nihilismus heißt hier die Reduzierung des Menschen „auf den geschichtlichen Zustand einer Sache“. Wenn der Mensch nur ein geschichtliches Moment in einem totalen Prozeß ist, dann ist er nichts im Vergleich zur geschlossenen Totalität. Ein Sein würde er erst gewinnen, wenn er von Wesen her die Geschichte transzendieren würde. Von hier aus fügt Camus jene kritische Anmerkung über „unsere Existentialisten“ ein, „die selber, wenigstens augenblicklich, dem Historismus und seinen Widersprüchen verfallen sind“. Ihre Absicht, eine Moral zu schaffen, können sie nicht verwirklichen, „ohne in die geschichtliche Existenz einen der Geschichte fremden Wert einzuführen“ (L'Homme 305f.). Diesen Wert entdeckt und bewahrt die Revolte: *la nature humaine*. „Wenn der Mensch diesen Zustand (purer Geschichtlichkeit) von sich weist und stirbt, bestätigt er von neuem eine menschliche Natur, von der die Ordnung der Sachen verworfen wird.“ „Die Revolte wirkt im Menschen als die Weigerung, wie eine Sache behandelt und auf bloße Geschichtlichkeit reduziert zu werden (*d'être réduit à simple histoire*)“ (L'Homme 293 und 307).

Die Geschichte ist keine Quelle von Werten, und das Absolute wird durch die Geschichte nicht erreicht „und vor allem nicht erschaffen“; sie ist kein „Kultgegenstand“. Wenn die einzige Transzendenz ohne Gott die geschichtliche Zukunft ist, aber durch die Zukunft als solche jedoch weder Werte, noch das Sein selbst begründet werden kann, wie ist dann jenes „au delà du nihilisme“ zu verwirklichen? Camus' Antwort lautet: „Wer weder in Gott noch in der Geschichte Ruhe findet, verurteilt sich dazu, für die zu leben, die, wie er selbst, nicht leben können: für die Gedeimigten“ (L'Homme 375). Eine hohe und starke Moral, aber eine kleine Metaphysik! Der von der erfahrenen Wirklichkeit entzündete Geist macht einen Vorstoß in das Gebiet der Metaphysik, findet ein im Nebel liegendes, von merkwürdigem Licht verzaubertes Land, das er Natur, Erde, Schönheit nennt, kann aber dort nicht Fuß fassen und kehrt wieder zu seinem Ausgangspunkt zurück: zu den Menschen der *Résistance*. Diese Haltung ist durchaus verständlich, aber die Frage, ob auf diese Weise eine falsche und mächtige, unsere Geschichte beherrschende Metaphysik entkräftet wird, ist noch völlig offen. Gewiß wird sie insofern entkräftet, als *ein* Freier genügt, um die Totalität ad absurdum zu führen, wie

<sup>7</sup> So ist denn in L'État De Siège das einzige positive „Argument“, das die Pest dem Arzt entgegenhält, dies: „Ich bin wirksam“. Diego aber antwortet: „Wirksam sicherlich. Und praktisch, wie das Beil.“

*La Peste* zugeben muß, als sie sich — in *L'État De Siège* — geschlagen sieht. Aber was dann? Begründet jene Philosophie der Grenzen, welche die Revolte anbietet, mehr als eine Taktik des Daseins? Und wenn sie mehr begründen will, läuft sie dann nicht auf einen neuen „Contract Social“ hinaus? Kehrt hier nicht der philosophische und soziale Humanismus der Französischen Revolution wieder, in neuer Gestalt und um einige Erfahrungen reicher? Soll nun der Kreislauf — die *revolutio* — von neuem beginnen? Werden die Deutschen wieder herausgefordert, einen neuen Hegel zu stellen? Die Art, wie Camus dem Absolutismus unserer Tage durch einen revolutionären Humanismus philosophischer und sozialer Art zu begegnen sucht, macht diese Fragen unabweislich. Zugleich aber kommt in ihnen die immanente Kritik an Camus an ihre Grenze. Über Wahrheits- und Unwahrheitsgehalt dieser achtunggebietenden geistigen Haltung kann ein weiterer Aufschluß nur gesucht werden, wenn in der Konfrontation zum Christentum, die Camus selbst immer wieder aufsucht, der Standort dieses Geistes bestimmt wird.